

**DEL AGENTE POLÍTICO ARENDTIANO AL SUJETO FREUDIANO: REFLEXIONES  
SOBRE POLÍTICA Y VIOLENCIA**

**ANA YANCY MONTOYA ALTAMIRANO**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
SANTIAGO DE CALI**

**2011**

**DEL AGENTE POLÍTICO ARENDTIANO AL SUJETO FREUDIANO: REFLEXIONES  
SOBRE POLÍTICA Y VIOLENCIA**

**ANA YANCY MONTOYA ALTAMIRANO**

**Trabajo de grado para optar al título de  
Maestría en Filosofía**

**DIRECTOR  
JAVIER ZÚÑIGA BUITRAGO**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
SANTIAGO DE CALI  
2011**

## TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
RESUMEN	4
<i>ABSTRACT</i>	5
INTRODUCCIÓN	6
1. EL AGENTE POLÍTICO EN ARENDT	10
1.1 LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO: A PROPÓSITO DE LA LABOR Y EL TRABAJO	10
1.2 EL AGENTE DE LA ACCIÓN POLÍTICA	15
1.3 LIBERTAD Y POLÍTICA	19
1.3.1 La libertad interna	23
1.3.2 La libertad entendida desde la acción	25
1.3.3 Libertad y responsabilidad personal.	27
1.3.3.1 Libertad, Voluntad y Acción política.	30
2. EL SUJETO FREUDIANO	39
2.1 EL SUJETO DEL PLACER Y SU RELACIÓN CON EL PRÓJIMO	39
2.2 EL SUJETO DE LA IDENTIFICACIÓN	42
2.3 EL SUJETO MORAL: DE LO COLECTIVO A LO INDIVIDUAL	47
2.4 EL SUJETO ÉTICO Y SU RELACIÓN CON LA VIOLENCIA, GUERRA Y MUERTE	51
CONCLUSIONES	56
BIBLIOGRAFÍA	68

## RESUMEN

En un intento por comprender el tema de la política y la violencia, se propone un diálogo entre la teórica política alemana, de origen judío, Hannah Arendt y el médico austriaco, también de origen judío, y reconocido como el padre del psicoanálisis, Sigmund Freud.

Partiendo de la presentación de categorías acuñadas por cada uno de los autores como *política, acción, violencia, libertad, responsabilidad, juicio, poder, inconsciente, cultura, identidad, pulsión, placer, ética*, se opta por abordar la política y la violencia desde la concepción de sujeto en ambos autores. El sujeto arendtiano es el agente con capacidad de iniciativa y de juicio sobre su acción en pro del mundo político, a pesar de la violencia y de la banalidad del mal. El sujeto freudiano movido por pulsiones de vida y muerte, encuentra en la cultura el escenario para una transformación psíquica desde la que pueda hacerse cargo de su deseo. En este sentido, frente a la guerra y la violencia, para ambos autores, pareciera existir una salida: para Freud consistiría en un sujeto más *civilizado*, “*más pacifista*”, y para Arendt, un mundo plural, donde el agente político logra ser un *quien*, es decir, un ser libre en el que, el hacer y el querer no están disociados.

**Palabras clave:** política, acción política, violencia, libertad, responsabilidad, juicio, poder, inconsciente, cultura, identidad, pulsión, placer, ética.

## **ABSTRACT**

*In an attempt to understand the issue of politics and violence, we propose a dialogue between the German political theorist of Jewish origin, Hannah Arendt and the Austrian doctor, also of Jewish origin, and recognized as the father of psychoanalysis, Sigmund Freud.*

*Based on the presentation of categories coined by each of the authors as a politics, action, violence, freedom, responsibility, judgment, power, unconscious, culture, identity, drive, enjoyment, ethics, is chosen to address the politics and violence from the concept of subject in both authors. For Arendt, the subject is the agent with ability of initiative and judgment, in favor of the political world, despite the violence and the banality of evil. The Freudian subject, driven by life and death instincts, finds in culture, a way for a psychic transformation from which he can take charge of his desire. In this sense, in the face of war and violence, for both authors, there seems to be a way out: for Freud, it would be a more civilized, "more peaceful" subject, and for Arendt, a pluralistic world, where political agent manages to be a who that is, a free being in which doing and wanting are not disassociated.*

**Keywords:** *politics, political action, violence, freedom, responsibility, trial, power, unconscious, culture, identity, drive, enjoyment, ethics.*

## INTRODUCCIÓN

Los hechos más dramáticos de violencia y destrucción a los que hemos asistido en los últimos años en el contexto local y global podrían actualizar, en la reflexión filosófica, viejos interrogantes de Sigmund Freud cuando elaboró sus tesis sobre el malestar en la cultura (1929). En ese momento bastaba una mirada a la milenaria historia de la humanidad para contar con abundantes ejemplos de desarreglos que mostraban la violencia de la que fueron capaces nuestros honorables antepasados.

Por ejemplo, los acontecimientos bélicos sucedidos entre 1914 y 1945, capaces de conmocionar al mundo, introdujeron interrogantes sobre si lo que motivaba al hombre era garantizar su permanencia en el planeta y el aseguramiento de una vida en armónica convivencia. Para entonces, los diferentes campos del quehacer humano se vieron amenazados y todo lo que hasta entonces hubiera podido tender un manto de ignorancia sobre la belicosa historia humana emergió ante los ojos aterrorizados del hombre del común y de las desesperadas, y aún decepcionadas miradas de los académicos y pensadores de la época.

Sin tener que sumar los innumerables actos de violencia del hombre a lo largo de la humanidad, la historia más reciente nos muestra la cadena destructiva más elaborada y devastadora tejida por la acción humana. Basta con recordar las miles de muertes que dejó el atentado a las torres gemelas en Estados Unidos, las masacres en África, las incursiones y ataques en Irak, las muertes y exterminios en la vieja Unión Soviética, las mórbidas y engolosinadas torturas, secuestros y desapariciones de coterráneos en nuestro país, todo esto sin nombrar lo que se ha obrado en contra del planeta; las expresiones más sublimes y creativas que sustentan la cultura han resultado también arrasadas; hemos asistido al derrocamiento de los valores indeclinables que favorecían

no sólo la existencia sino la vida, entendida como plenitud de realizaciones vitales, de acciones que, desde la perspectiva de Hannah Arendt dan cuenta de la capacidad de iniciativa del hombre para dar origen, crear y ampliar las manifestaciones mismas de la vida, desde un ejercicio pleno de libertad y dignidad. Lo que tanto nos hemos esforzado en construir o en preservar emerge vulnerable frente a la acción humana que puede exhibir, en sus articulaciones más profundas, la violencia en diferentes formas.

Ese estado de acabose, de expresión prominente del caos, que genera temores, desata emociones y alienta reflexiones, constituye un escenario favorable para revitalizar la pregunta freudiana por el actuar humano, aquel que parece inclinarse unas veces por el bien y otras, ser clara manifestación de lo que algunos denominan el mal, la destrucción y la violencia. Actualiza también la premisa de Jacques Lacan "*Nadamos en problemas morales.*" (1959)<sup>1</sup>, cuando se refiere, no precisamente al tema de la moral sino al de la ética, en tanto esta compromete la acción humana motivada u originada en la relación del sujeto con el deseo, no ligada a un mandato o a la obligación.

La tesis sostenida por teóricos freudianos y pos freudianos, reforzada además por la opinión común, hace referencia a la búsqueda incesante del hombre por el retorno al vientre materno, como experiencia más próxima a un estado originario que imaginamos feliz y protegido. Salvo experiencias de displacer que pueda albergar nuestra memoria, todo parecería indicar a la mirada ligera y desprevenida que los seres humanos estamos "naturalmente inclinados a la vida confortable y a la autoconservación, no sólo la individual o personal, sino que nos inclinamos a demás en la mayoría de las veces, altruistamente a la protección del prójimo. Inclinación que raramente reconocemos

---

<sup>1</sup> LACAN, Jacques El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1990. p. 10.

interrumpida por causas que estimamos mayores e indicativas de algún desarreglo en nuestro estado anímico o aún en nuestro carácter.

Una lectura de autores como Sigmund Freud y Hannah Arendt ha suscitado un interés especial por inquietudes que, seguramente, se nutren de las impresiones sobre los acontecimientos cotidianos que a los hombres y mujeres de hoy, nos hace preguntarnos por la continuidad de nuestra especie, dado el daño o el mal que evidencia nuestro planeta y las relaciones humanas que hemos llegado a estructurar y que no parecen indicarnos claramente si su sentido está orientado a la conservación y continuidad de nuestra especie y del entorno que nos da contenido, o, si al contrario, las tesis de la conservación y la armonía están en franca interdicción.

En el presente trabajo se revisará en la teoría de Hannah Arendt, algunos aspectos sobre su concepción de la política como un espacio posible en el que los hombres pueden relacionarse desde su condición de pluralidad, para ser agentes libres, responsables y dignos mediante su acción política. Se revisará, igualmente, algunos aspectos sobre el sujeto freudiano, con miras a complementar la comprensión de Arendt sobre la violencia como la amenaza más certera que atenta contra la estabilidad del mundo político y degrada la experiencia humana. Violencia que, en la mirada de Freud, tiene fundamentos en las dinámicas psíquicas del sujeto que, de no comprenderse y sumarse a las reflexiones políticas, los hombres, una y otra vez, se verán enfrentados a la decepción de ver hecha pedazos su ilusión de una vida civilizada, cultivada a punto, como para dirimir, de manera caballeresca, las tensiones entre los hombres.



Actualizar los postulados freudianos, tan necesarios hoy día para entender las relaciones políticas de los sujetos, permitirá dimensionar la implícita propuesta de Freud cuando, en su carta de respuesta al eminente físico Einstein, intentando dilucidar *El por qué de la guerra*, (1932), plantea: “Todo lo que impulse la evolución cultural obra contra la guerra”<sup>2</sup>. ¿Podríamos también decir, otorgándole la razón a Arendt, todo lo que impulse el fortalecimiento del mundo político obra contra la guerra?

---

<sup>2</sup> FREUD, Sigmund. El por qué de la guerra. Ensayo CLXVII. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.p. 3215.

## **1. EL AGENTE POLÍTICO EN ARENDT**

### **1.1 LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO: A PROPÓSITO DE LA LABOR Y EL TRABAJO**

Hannah Arendt, en su libro “La Condición Humana”, nos habla de tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción, que hacen parte de la *Vita activa*, es decir, por medio de las cuales, el hombre puede mantener, sostener y organizar la vida, desde su condición biológica, desde su estabilidad en el mundo a partir de la fabricación de los objetos, y desde las relaciones que establece con los otros hombres. Si bien la autora, hace una distinción entre las tres actividades, no lo hace para mirarlas independientemente, como si fueran procesos desarticulados, sino por el contrario, como una invitación a mirar de manera fina e integral, el sutil y enriquecedor entramado que entre ellas se teje, dando lugar a la condición humana. Miremos algunas consideraciones sobre las dos primeras actividades: labor y trabajo.

Una revisión de la manera como el hombre se relaciona con el mundo de objetos, permite, en una parte, aproximarse a la comprensión de la compleja condición humana, además de ser también, una posibilidad orientadora, en el momento actual, caracterizado por una desmesurada producción de objetos que se pueden reemplazar unos por otros o, simplemente, desechar.

El hombre sin un mundo de objetos, ciertamente no pone en riesgo fatal su naturaleza humana, en lo que respecta a la satisfacción de necesidades vitales. El cuenta con una naturaleza en la que puede laborar su sustento. Si sólo laborara, es decir, si su vida la

destinara exclusivamente al suministro de su sustento, estaría garantizando su ciclo vital. Pero, igualmente, su vida y su relación con la naturaleza quedarían atrapadas en el cíclico destino natural. En este contexto supuesto, no podríamos pensar en un “sujeto”, definido como aquel que emerge para observar y conocer, pues no habría nada objetivo que observar. Sería prisionero de sus necesidades biológicas.

La producción de objetos realizada por el *homo faber* implica un acto de violencia para con la naturaleza y está determinada por la relación de medios-fines, es decir que, las cosas que se producen están destinadas a cumplir una función o un fin. Cuando el hombre fabrica objetos, éstos no sólo cumplen la función de facilitar el proceso de la labor o de servir de protección al hombre. Su función es aún más importante. No es gratuito que se utilice el vocablo “objeto” para nombrar a las cosas, pues objeto (“objicere”), en su sentido más vernáculo se refiere a “oposición”, aquello que se opone, que se revela ante el “sujeto” para ser conocido. Cuando el objeto aparece ante los ojos del observador, permite a aquel tomar distancia de su condición más natural, pues el objeto no es algo para devorar, no se sume en el inevitable desgaste biológico, no es consumible; es utilizable, es decir presta una utilidad, y al decir “presta”, quiere decir que guarda una independencia del hombre o sujeto que lo conoce y lo fabrica.

“Dicho con otras palabras, contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, por el contrario, les obligaría a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico, tan estrechamente ajustado al movimiento cíclico total de la familia de la

naturaleza... Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad”<sup>3</sup>.

Según la autora, la independencia radica, igualmente en la durabilidad de los objetos. Como no se agotan instantáneamente como cualquier alimento que se elabora y se consume, sino que duran a través de largos lapsos de tiempo, en ciertos casos, incluso más allá de lo que dura la vida del fabricante, le dan al hombre la garantía de un mundo estable, en el que puede establecerse y el que puede legar a sus venideras generaciones.

Objetos que duran, que permanecen posibilitan una cotidianidad, crean una familiaridad, escapan a lo estructural, a lo esencial de su utilidad funcional y satisfacen necesidades veladas correspondientes a otro orden diferente al biológico. Cuando hay la tranquilidad de algo que dura, los objetos ya no se quedan desterrados al cumplimiento de su función sino que son integrados al mundo de los significados y de las elaboraciones subjetivas. Una silla no será solo ese objeto que viste de comodidad a la tierra para el reposo del hombre sino que puede ser también aquel objeto que vincula al hombre con su historia, sus remembranzas, con lo que le es importante y con sus lazos con otros. Es la posibilidad de la transmisión de esos significados a los seres que irán llegando en la continuidad de la creación humana y de la historia.

Paradójicamente, en la actualidad, incluso los objetos que otrora eran perdurables, hoy lo son menos y otros que se fabrican son desechables. Según Hannah Arendt, es así como los objetos que antes estuvieron destinados al uso pasan a ser objetos del

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. La condición humana. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1993. p. 158.

consumo y el triunfo del mundo moderno sobre la necesidad, tan ilusionado por quienes se opusieran a la pura fabricación parece no ser tal. La ilusión del ocio como fuente nutricia de actividades más elevadas parece no lograrse, así haya sido el razonamiento que dominara toda una centuria del pensamiento. Hannah Arendt pone en discusión tal tesis proponiéndonos otra mirada:

“... el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos. Que éstos apetitos se hagan más adulterados, de modo que el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad, sino que por el contrario se concentre principalmente en las cosas superfluas de la vida, no modifica el carácter de esta sociedad que contiene el grave peligro que ningún objeto del mundo se libere del consumo y de la aniquilación a través de éste”<sup>4</sup>.

Se podría, a partir de esto, plantear algunas consideraciones:

El referente más próximo de “satisfacción plena”, de “completud”, de “entera felicidad”, el hombre lo toma de su condición biológica, en la que impera el *animal laborans*, es decir, del estado de entera satisfacción que le produce el calmar alguna de sus necesidades primarias. No es lejano entonces que esta noción de felicidad la traslade a las otras esferas de su vida y en este caso, cualquier producción e incluso lo referente a la acción pueden ser puestas en el lugar del consumo. Ya no sólo se consumirán entonces, alimentos o productos que satisfagan las necesidades básicas sino que la fabricación de los objetos simulará, en su fragilidad la apariencia de objetos

---

<sup>4</sup> Ibíd., p. 140.

consumibles, “desechables” que serán asimilados en el consumo y no necesariamente gastados a través del tiempo, por el uso.

Para Arendt, los marxistas se equivocaban al concebir que el hombre al liberarse de la producción de objetos, podía desarrollar todo su potencial. La autora va a plantear que, por el contrario, el hombre no se verá libre del consumo en tanto que *animal laborans*. Para ella, el lograr una verdadera desalienación se requiere que el hombre se aleje del objeto y le asigne un sentido, sólo así recupera su unicidad y supera la instrumentalización en la que incurre bajo condiciones de alienación.

De todas maneras, la autora señala que la actividad de la labor no transforma las relaciones entre los hombres. Ella solo los vincula desde su condición natural, y la actividad del trabajo ofrece el riesgo de instrumentalizar al hombre si ella es elevada al lugar de la gobernabilidad del mundo.

En todo caso, cabe aquí también dejar abierta la inquietud de si el hombre, ante la “oposición” que le hacen los objetos, forzándolo a la objetividad y al reconocimiento de su estado de “incompletud”, de no felicidad plena, puede pretender resistirse a su condición de mortal, fabricando objetos cada vez más efímeros, frente a los cuales sobrevive, obteniendo así, la ilusión de la inmortalidad para sí.

Arendt avanza en su reflexión sobre la condición humana, esta vez abordando la relación entre los hombres, sin la mediación de objetos. A esta actividad la llamará *la acción*.

## 1.2 EL AGENTE DE LA ACCIÓN POLÍTICA

Para Hannah Arendt, la violencia, encarnada en la guerra, que otrora era el severo regulador entre los conflictos de los pueblos, hoy lo rebasa y sus descomunales proporciones de aniquilamiento, incluso de ambos bandos de contrincantes, debido a la sofisticada y eficaz tecnología armamentista, pareciera evidenciar que los hombres de hoy no tienen una respuesta a la pregunta de cómo salir de esta nefasta forma de relacionarse unos con otros<sup>5</sup>.

La autora, sin embargo, abre un camino de esperanza, en tanto concibe al hombre capaz de iniciar siempre algo nuevo que transforme al mundo. Arendt le concede al hombre, muy a pesar de lo que otros teóricos describen de sus tendencias ocultas de agresión y muerte, y muy a pesar de las estimables diferencias sociales entre los hombres, la capacidad de juicio para agenciar acciones verdaderamente políticas, es decir, en las que la pluralidad sea la condición irrestricta, desde la cual se puedan construir relaciones de consenso.

Para Arendt, el hombre es un ser que, gracias al suceso de la natalidad se inserta en un mundo habitado por otros. No sólo la natalidad es el inicio de algo nuevo en el sentido biológico, sino que ese recién nacido tiene el poder de participación en el mundo, mediante su palabra y su acción, es decir, es un nacimiento también para el mundo de las relaciones humanas. Para ella, el hombre aunque mortal, en tanto condenado al ciclo biológico, ha nacido para la vida, en el sentido del inicio de algo nuevo en tal mundo de relaciones con otros.

---

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. Sobre la violencia. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2005. p. 11.

“El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción sino fuera por la facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”<sup>6</sup>.

Aquel que llega al mundo cuenta con dos condiciones, la de la unicidad en tanto ser único, distinto de los otros, y la de la pluralidad mediante la cual aparece ante los otros como una persona capaz de una perspectiva o posición personal propia; es en la acción en la que revela su condición de ser único e irrepetible y su potencial de iniciativa para recrear el mundo. Para Arendt, sin embargo, la acción de un hombre siempre estará interrogada en tanto ocurre en un entramado de acciones de otros. En ese sentido, aunque el inicio de toda acción es identificable, su fin es impredecible. Será el encuentro de estas acciones, en circunstancias específicas, las que determinarán el resultado final.

No obstante, para la autora, la acción de un hombre no siempre es política. La acción política, según ella, no se puede dar en soledad, debe aparecer en el espacio público, gobernada por la condición de pluralidad. Cada agente político no solo participa en lo público mostrando quién es, su identidad, mediante lo que dice y hace, sino que además, es capaz de reconocer la condición de diversidad de los otros con los que actúa y habla. Es capaz de acciones y palabras desde las cuales no solo se hace actor sino también responsable de ese espacio común llamado mundo, único espacio posible para el encuentro con otros desde la garantía de poder ser “alguien”, ser un quien con potencial para actuar, con deseos propios, es decir, un quien en medio de otros quienes se reconocen y mantienen el mundo para convivir en la pluralidad.

---

<sup>6</sup> ARENDT. Op cit. p. 265.



Para Arendt, toda organización política que fundamente su sentido y función en un *poder* entendido como un asunto de dominadores y dominados negará la pluralidad, y con ello, el nacimiento del agente al mundo. La violencia que, aparentemente, indicaría cuál es el poderoso, en realidad es un indicador de ausencia de poder.

“(…) políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia”<sup>7</sup>.

Si bien es cierto que la guerra y sus formas violentas han sido los medios para regular los conflictos entre los pueblos y determinar cuál de ellos es el dominante, la autora advierte que, nunca como en la actualidad, la acción violenta del hombre ha exhibido su fragilidad en su condición de irreversibilidad, amenazando, como medio, rebasar sus propios fines. Es decir, que allí donde se espera que, debido a su *fuerza* violenta uno de los bandos se muestre como ganador, ocurre que los dos contrincantes resultan perdedores, pues los instrumentos y estrategias bélicas, tan sofisticadas gracias a los desarrollos científicos y tecnológicos, siguen su curso irreversible e impredecible, arrasándolos a ambos y todo lo que esté a su alcance.

“La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fines cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> ARENDT. Op cit. p 77.

<sup>8</sup> Ibid., p. 10.

Desde la perspectiva de Arendt, el *poder* da estabilidad al mundo político. El *poder* surge, por tanto, del actuar y hablar juntos en la esfera pública, así que es concebido desde la misma *potencia* de cada agente para actuar en común con otros y de la derivación de los consensos de ese hablar y actuar juntos, desde la condición de pluralidad. Para ella,

“El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y lo actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan”<sup>9</sup>.

En este lugar, la autora introduce otro concepto que, a juicio de ella, debe situarse el centro de la esfera pública: la promesa.

Para Hannah Arendt, la promesa se instala en la esfera pública y la estabiliza. La esfera pública es el lugar donde los hombres actúan y hablan juntos para establecer consensos. Gracias a la inherente facultad que tienen para hacer promesas, se impide que tales consensos sucumban ante la incertidumbre generada, por un lado, en el desconocimiento de cada individuo sobre sí mismo y por otro, en el incierto curso que necesariamente toma la acción en el entramado de relaciones humanas. La promesa es una alternativa frente a la no predicción de la acción; y ante la irreversibilidad de una acción desencadenada, Arendt plantea la vía del perdón. Para la autora, la moralidad se funda igualmente en la buena voluntad para oponerse a los riesgos gracias a la

---

<sup>9</sup> ARENDT. Op cit. p. 223.

aptitud para perdonar y ser perdonado, y para hacer y mantener promesas que surgen en la voluntad de convivir y de comenzar procesos<sup>10</sup>.

La facultad de prometer surge solo entre iguales libres que confían mutuamente, y es posible sino no hay el dominio de unos sobre otros. La soberanía debe surgir entre hombres vinculados mediante la promesa que los mantiene unidos frente a lo incalculable del futuro. Así se hace posible el futuro. La promesa es también natalidad que se sobrepone a las tensiones de los hombres y a la fatalidad de la muerte.

Mediante la promesa se puede dar el milagro que reinicia la vida gracias a la acción. Funda la acción al darle fe y esperanza a los hombres que creen que es posible un mundo entre otros, en el que puedan ser libres. La promesa funda también el surgimiento de la acción como poder y como soberanía, y hace posible el nacimiento del futuro como tiempo no cíclico, como natalidad de la acción y no como fatalidad, es decir, posibilita la forma más elevada de libertad<sup>11</sup>.

### **1.3 LIBERTAD Y POLÍTICA**

Para la autora una primera apreciación de la política consiste en verla como un medio para un fin más elevado<sup>12</sup>. Este fin es concebido de diversas maneras en la historia del pensamiento humano, con todo, lo claro es que la política es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto la individual como la social. Retomando la historia del

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pp. 262-263.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 265.

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah. ¿Qué es la política? Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2007. p. 67.

pensamiento político podría mencionarse en este sentido la perspectiva que adopta Aristóteles sobre la política. Para este autor, la convivencia humana en la *polis* se caracteriza por posibilitar el ejercicio de la libertad, es decir, ser libre y vivir en una *polis* hacen referencia a lo mismo.

Cabe resaltar que para el hombre griego lo político cobra importancia en tanto que es el ámbito en el cual se pueden tratar entre iguales y de manera libre, más allá de la violencia, la coacción y el dominio<sup>13</sup>. Lo político implica por lo tanto, en sentido negativo, no ser dominado y no dominar, y en sentido positivo, un espacio para desenvolverse entre iguales. Cabe señalar que el vínculo con el espacio juega un papel central ya que, perder la relación con la *polis* implica perder la libertad y pasar a un espacio en donde diversas formas de dominio y violencia pueden amenazar al agente político<sup>14</sup>.

La autora es clara al indicar que la tiranía es la peor de todas las formas de estado, la más propiamente antipolítica y esto es así, por que en dicha condición se niega las diversas posibilidades que tiene el agente político como ser libre. Con todo lo anterior, la autora quiere hacer énfasis en la vigencia que aún tiene la concepción griega de política. Lo político se da en la ciudad como espacio público en el que el agente se hace verdaderamente político mientras que el espacio privado de la familia es el factor que garantiza la atención de las necesidades vitales, más no el espacio que posibilita la libertad política<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pp. 70-71.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 82.

La autora concluye en este sentido que, en la edad moderna la relación entre política y libertad conserva una relación medio y fin, en esencia de manera similar a como se concebía en la edad antigua. Con todo, desde la edad moderna aparecen otros elementos que llevan a plantearse la cuestión por la política considerando otros ingredientes como es el caso de la llegada al espacio público de las mujeres y la clase obrera<sup>16</sup>.

Arendt parece hacer énfasis que, desde la edad moderna el sentido de la política asume nuevas dimensiones tanto por los nuevos actores sociales que se desenvuelven en la esfera pública como por los diversos peligros que el mundo moderno entraña, como es el caso de poner en riesgo la estabilidad de la vida del cuerpo social. Es así, como entra a mediar un factor que, de alguna manera se relaciona con lo político como lo es el caso de la violencia. En efecto la autora señala que “la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa, que amenaza no únicamente a la libertad sino también a la vida”<sup>17</sup>.

Resulta desde esta perspectiva una aparente contradicción, es decir, la de asignar a la violencia, en este caso la violencia estatal, algo que resulta totalmente antagónica a ella como lo es el sostenimiento de la vida. Esta quizás sea una de las paradojas de las condiciones de la época moderna ya que tal como lo señala la autora “la pregunta por el sentido de la política se refiere actualmente a la amenaza que la guerra y las armas atómicas representan para el hombre”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Ibíd., pp. 90-91.

<sup>17</sup> Ibíd., p. 93.

<sup>18</sup> Ibíd., p. 99.

Siendo así las cosas, la violencia y específicamente los conflictos armados o la guerra con su claro potencial destructor, son concebidos como factores que impiden el pleno desenvolvimiento del agente político en la esfera pública. En efecto, el poder de los muchos se ve vulnerado por algo que le es antagónico, es decir, la violencia que, de igual manera, resulta contradictoria a los fines supremos de la política como lo son la vida y la libertad.

Cuando nos aproximamos al tema de la libertad en Arendt es interesante apreciar cómo traslada dicho concepto específicamente a la esfera pública retomando en gran medida el legado griego. En su ensayo *¿Qué es la libertad?* (Arendt 1996: 156)<sup>19</sup>, nuestra autora considera la divergencia existente entre la libertad práctica y la no-libertad teórica. La primera hace alusión a nuestras intuiciones sobre la capacidad interna que tiene todo ser humano para orientar la acción de tal forma que es responsable de sus actos. Por su parte, la no-libertad es la negación de un auténtico libre albedrío ya sea porque es indemostrable o porque es claro que aún en los actos humanos donde se observa una aparente libre determinación de la voluntad, se encuentra todo un entramado de causas que escapan de la esfera consciente. Arendt opta por superar una mirada de la libertad como libertad interna del sujeto para trasladarla al escenario político en donde le corresponde estar.

En este sentido uno de los problemas que le ocupan es el de tratar de comprender las razones por las cuales la libertad ha sido desarraigada del ámbito político donde propiamente es comprensible y al que pertenece originalmente. Su análisis empieza con un recuento histórico de cómo fue pensada en sus comienzos la libertad y cómo se

---

<sup>19</sup> ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península, S.A., Barcelona, 1996. p. 156.

generó el moderno concepto de la misma desligado de lo político e incluso viendo en este ámbito una antítesis a la libertad misma. Son básicamente tres las tesis que sostendrá Arendt a lo largo de su trabajo:<sup>20</sup>

- Que la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento.
- Que ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo.
- Que la idea de libertad fue distorsionada por la tradición filosófica.

Todo esto para intentar demostrar a su vez, una tesis central en su pensamiento: que “la razón de ser de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”<sup>21</sup>.

**1.3.1 La libertad interna.** Hannah Arendt nos dice que en la antigua Grecia y Roma, la libertad no podía pensarse por fuera del escenario político. La libertad como problema filosófico surgió cuando algunos pensadores se percataron que era posible concebir una morada íntima del alma ajena a la interrelación con los hombres. La libertad entendida desde el mundo interior del individuo, desde una voluntad que está muchas veces en conflicto consigo misma, ha sido una de las herencias que nos ha dejado el mundo judeo-cristiano y muchos de los filósofos que pensaron la libertad en relación con la emancipación de las pasiones y deseos que mantienen al hombre en un estado de esclavitud con relación al ejercicio de la propia razón y de la voluntad.

---

<sup>20</sup> Ibíd., p. 157.

<sup>21</sup> Ibíd., p. 158.

Epicteto, Pablo, Agustín, Kant, pensaron, cada uno a su manera, en una libertad interna en la que el yo podía descansar aún cuando las condiciones externas de opresión y el uso desmedido del poder, mantuviesen coaccionado el accionar del sujeto. Arendt señala como al menos desde Epicteto fue recurrente la diferencia entre el mundo exterior que puede serle hostil al hombre mismo y cuyas leyes y fenómenos no puede controlar, y el mundo interior en el que el yo puede replegarse y pensarse como ser que en cierta medida puede autodefinirse y orientarse desde la fuerza de su voluntad, superando sus propios deseos inalcanzables. Con todo, nuestra autora evidencia que esta concepción de la libertad como verse libre de los propios deseos, no es más que una reacción a la declinación de la libertad pública sostenida por el Imperio Romano malogrando el sentido del poder, el dominio y la propiedad.

Arendt también considera que “nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos”<sup>22</sup>. Trata de superar así la idea de libertad interna, sometida al mundo íntimo del sujeto y antagónica a la esfera política. La idea misma de una voluntad libre le resulta contradictoria ya que siempre existirá la representación de dos voluntades en el sujeto, producto de experimentar lo que quiere por un lado, y lo que hace, por el otro. Tenemos así, una voluntad que puede resultar a la vez impotente y poderosa, o libre y sometida<sup>23</sup>. Incluso la voluntad cristiana no logra un verdadero papel liberador por su contradicción inherente al percibirse como demasiado débil a la hora de actuar según un querer íntimo. De esto se desprende la opresión de sí mismo al buscar vencer los deseos mundanos, lo que al trasladarse al terreno político conlleva a una concepción del poder

---

<sup>22</sup> Ibíd., p. 160.

<sup>23</sup> Ibíd., p. 174.



como el sometimiento o el dominio de los unos sobre los otros<sup>24</sup> para intentar garantizar un mínimo de estabilidad en la persecución de los intereses personales.

**1.3.2 La libertad entendida desde la acción.** Para Arendt la libertad no se muestra en el reino del pensamiento sino de la acción, del hacer, que es precisamente el campo en el que se aplica la política. La libertad antes de ser pensada como un atributo del pensamiento, era vista en el mundo antiguo como la condición del hombre libre, es decir, del hombre que no estaba sujeto a las necesidades de la vida, que gozaba de la compañía de otros hombres libres, y que tenía como condición de desenvolvimiento un espacio público común donde insertar sus palabras y sus obras (Arendt 1996: 160).<sup>25</sup> Esta es la *polis* descrita por Aristóteles, un escenario donde puede pensarse la libertad encarnada en ciudadanos iguales con propósitos comunes y cuyo ejercicio no puede escapar de la preocupación por intervenir en lo público, pensarse desde allí, y cultivar virtudes políticas necesarias para construir tejidos de reconocimiento de esta condición propiamente humana.

La libertad es un hecho de la vida diaria. Arendt señala que la razón de ser de la política es la libertad ya que ésta cobra sentido cuando se muestra, cuando se revela a partir de condiciones externas necesarias para la interacción con el otro. La libertad relacionada con la política es la de crear algo no dado, algo que no existía antes, sin depender propiamente de motivaciones y finalidades (Arendt 1996: 163).<sup>26</sup> Para nuestra autora es claro que “en la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad,...sino que surge de algo por completo diferente que,...llamaré principio.”, y agrega que “los principios no operan desde dentro

---

<sup>24</sup> Ibíd., pp. 174-175.

<sup>25</sup> Ibíd., p. 160.

<sup>26</sup> Ibíd., p. 163.

del yo como lo hacen los motivos...se inspiran desde fuera, y son demasiado generales para indicar metas particulares, aunque cada fin particular se puede juzgar a la luz de este principio, una vez que la acción está en marcha”<sup>27</sup>.

Contemplar la acción como manifestación de principios y no bajo una racionalidad o una voluntad interna, nos lleva a pensar una libertad más pragmática, enraizada con el mundo de la vida, con el cotidiano vivir, de la cual deriva su existencia y sentido. La esfera política pasa entonces a sustentar el ejercicio de la libertad, y por ello se convierte en el escenario que propiamente permite pensar la acción humana como despliegue de creatividad, de originalidad y de decisiones no mediadas por un pensamiento que se mueve dentro de la determinación de escoger entre “lo bueno y lo malo”, o que se ve constantemente avocado al conflicto interior según el legado medieval y moderno.

Los principios que orientarán la acción son para Arendt, el honor o gloria, amor de la igualdad, distinción o supremacía, y miedo, desconfianza u odio<sup>28</sup>. Son principios que pueden incidir en el rumbo de las cosas, en la forma como organizamos el mundo y nos organizamos en él, lo recreamos y transformamos. Son por ello principios vitales que permiten ver manifiesto el virtuosismo en la ejecución, propio de un arte transformador y dinámico, lo que llama la autora artes interpretativas las cuales necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo. Así, Arendt considera que la política no es una ciencia ni un arte centrado en la cosa producida. La política depende de los hombres de acción, en ella se brinda el espacio para que los hombres actúen, aparezcan mostrando su libertad.

---

<sup>27</sup> Ibíd., p. 164.

<sup>28</sup> Ibíd., pp. 164-165.

La libertad es un atributo de la acción y no tanto un atributo de la voluntad y del pensamiento. En este sentido el valor se convierte en una de las virtudes esenciales para entrar en el campo público y pasar de la preocupación por la vida a la libertad del mundo. Por ello, tal como señala nuestra filósofa: “el valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo”<sup>29</sup>.

Podemos apreciar en últimas que la libertad política está directamente relacionada con la capacidad de hacer, con el proceso de actuar. A pesar de los automatismos que le son inherentes a los procesos, en el devenir de la historia siempre cabrá la capacidad de inaugurar algo nuevo y original. Es en este terreno donde cabe pensar la acción como una constante que da contenido y fundamento a la libertad en tanto que un espacio de aparición. Los hombres pueden hacer entonces historia al construir una realidad propia desde la libertad y la acción.

**1.3.3 Libertad y responsabilidad personal.** Para Arendt, la responsabilidad personal es una responsabilidad moral,<sup>30</sup> en tanto que implica una relación del sujeto consigo mismo a través del pensamiento. Esto quizá puede permitirnos relacionar la perspectiva de Arendt con la responsabilidad personal dentro del marco de las denominadas éticas del cuidado de sí mismo, por ejemplo tal como lo propone en el pensamiento contemporáneo, Michel Foucault.

En efecto ante la pregunta ¿en qué sentido fueron diferentes aquellos raros individuos que no colaboraron en ningún aspecto de la vida ordinaria y se negaron a participar en

---

<sup>29</sup> Ibíd., p. 169.

<sup>30</sup> ARENDT, Hannah. Responsabilidad y Juicio. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2007. pp. 63-64.

la vida pública, aunque no fueron capaces de rebelarse activamente?, la autora responde que,

“La condición previa para este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada o una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo, tener contacto con uno mismo, esto es, entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento... Los mejores de todos serán aquellos que sólo tengan por cierta una cosa: que, pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos”<sup>31</sup>.

Vemos pues que el aprender a convivir consigo mismo, para la autora, es condición sin la cual, no podría esperarse una toma de decisiones adecuada.

Cuando la autora termina de citar, pasa inmediatamente a considerar, por ejemplo, la noción de moral y su raíz etimológica *mores* que traduce, costumbres. Ante la variabilidad de las costumbres, normas y valores, Arendt parece apostar por una moral del encuentro de cada individuo consigo mismo. Es decir, para Arendt, los valores, las normas y las costumbres no serían parámetros y orientaciones de la acción a la hora de asignar una responsabilidad en sentido moral, ya que el fundamento de esta responsabilidad personal tiene las raíces en la relación del individuo consigo mismo.

---

<sup>31</sup> Ibíd., p. 71.

De igual manera, existe una responsabilidad política, la cual presupone tener alguna forma de poder político<sup>32</sup>. Es importante, en este sentido, aclarar que, Arendt distingue entre la personalidad personal y la responsabilidad política; sólo un individuo tiene responsabilidad política cuando se le ha asignado cierto poder político, y este poder político lo entiende la autora, como, la delegación del grupo social, que confiere la capacidad a determinado individuo o individuos para tomar decisiones.

Además de la responsabilidad política, la autora habla de una responsabilidad jurídica, no necesariamente donde hay responsabilidad jurídica hay una responsabilidad personal, porque la responsabilidad jurídica está relacionada con los partidarios de un régimen<sup>33</sup>. No obstante, definir que, se tuvo responsabilidad jurídica, la no responsabilidad personal, es contradictorio; la responsabilidad jurídica no puede bajo ningún punto de vista excusar la responsabilidad personal de cada individuo.

Arendt señala que en asuntos de ética y moral no existe propiamente la “obediencia”, por lo tanto la pregunta a quienes participaron y obedecieron órdenes en el régimen de Hitler debe ser ¿por qué apoyaste dicho régimen? Tal como afirma la autora,

“Mucho se ganará si pudiéramos eliminar el pernicioso término “obediencia” de nuestro vocabulario moral y político. Si pensáramos a fondo en estos temas, podríamos recuperar cierto grado de confianza en nosotros mismos, e incluso de orgullo, esto es, recuperar lo que en otros tiempos se llamaba la

---

<sup>32</sup> Ibíd., p. 71.

<sup>33</sup> Ibíd., p. 63.

dignidad o el honor del hombre: no quizá de la humanidad, sino del hecho de ser humano”<sup>34</sup> .

Desde este enfoque, la autora considera que, específicamente, en el caso del régimen de Hitler, los acusados no podrían alegar una falta de responsabilidad porque simplemente obedecían órdenes, ya que en efecto, ellos podían perfectamente tomar distancia frente al régimen político y jurídico existente.

**1.3.3.1 Libertad, Voluntad y Acción política.** La autora señala que la moral de un pueblo degenera cuando se convierte en un simple conjunto de costumbres y convenciones que pueden cambiarse a voluntad por la acción de personas corrientes que aceptan socialmente las normas sin reparar que pueden llevar a actos criminales o injusticias<sup>35</sup>. Esta relación entre costumbres, normas y actos criminales o injusticias es muy importante en el pensamiento de Hannah Arendt, porque según lo señalado arriba, las normas, valores y costumbres, lo cual constituyen la moral de un pueblo, no pueden ser la justificación para cometer dichos actos que van en contra de la humanidad.

Así, cuando Arendt señala que está resurgiendo la moral por mucho tiempo dormida, se refiere a la posición crítica y a los juicios que por ejemplo, desde los tribunales, empiezan a desenmascarar un tipo de responsabilidad que ya no es solo jurídica en la persona corriente que forma parte de un engranaje burocrático, sino una

---

<sup>34</sup> Ibid., pp. 73 - 74.

<sup>35</sup> Ibid., p. 79.

responsabilidad moral del individuo de carne y hueso, al preguntarse también ¿por qué el acusado se hizo funcionario de esta organización?<sup>36</sup>.

Tal interrogante cobra sentido desde un supuesto que parece aceptar Arendt:

“Cualquiera que sea la fuente del conocimiento moral –mandamientos divinos o razón humana-, todo hombre cuerdo, se supone, lleva en su interior una voz que le indica lo que está bien y lo que está mal, y ello independientemente de la ley del país y de las voces de sus congéneres”<sup>37</sup>.

De igual manera, la autora parece compartir con Kant el papel del autodesprecio cuando se hace el mal, y lo que explica que este no pueda ser suficiente para regular las acciones humanas, es decir, la capacidad de mentir<sup>38</sup>. Es decir, aunque la autora critica en ciertos aspectos el pensamiento kantiano, parece coincidir con este autor en lo relacionado con el papel tan importante que juega, por ejemplo, la conciencia moral, entendida como esa voz interior que tienen los individuos para orientar sus acciones, independientemente del grado de instrucción que hayan recibido.

Desde esta perspectiva, hay una preocupación moral por el yo, y también por las leyes de la libertad que no entrañan necesidad sino obligación<sup>39</sup>. Es decir, no se trata de apelar a la obediencia, ya que los individuos acusados tenían una obligación. Sin embargo, la autora hace ver que en la filosofía moral se le ha prestado poca atención al hecho de que el hombre pueda cometer maldades de manera deliberada, que quiera el

---

<sup>36</sup> Ibíd., p. 82.

<sup>37</sup> Ibíd., p. 84.

<sup>38</sup> Ibíd., pp. 85 - 86.

<sup>39</sup> Ibíd., p. 90 - 91.

mal por sí mismo<sup>40</sup>. Esto es posible, y la sola posibilidad de hacer el mal deliberadamente, causa en la autora cierta perplejidad porque se cuestiona, entre otras cosas, desde qué fundamento podríamos entonces asignar una obligación moral a los individuos.

Por otra parte, cuando la autora examina las pocas personas libres de culpa en la Alemania Nazi, señala que,

“(...) no sintieron una obligación, sino que actuaron con arreglo a algo que para ellos era evidente aunque hubiera dejado de serlo para quienes les rodeaban. Por eso su conciencia, si de eso se trataba, no tenía carácter obligatorio, decía: “Eso no puedo hacerlo” en lugar de: “Eso no debo hacerlo”<sup>41</sup>.

En efecto, en la tradición kantiana la cuestión que se antepone es la cuestión del deber, pero Arendt parece confiar, básicamente, en cierta dimensión de las intuiciones y de la conciencia, en donde la configuración del sujeto simplemente le orienta en el sentido del no puedo.

Para Arendt *“la moral tiene que ver con el individuo en su singularidad.”* Implica, por tanto, un vivir consigo mismo y también *solitud*.

---

<sup>40</sup> Ibíd., pp. 93 - 94.

<sup>41</sup> Ibíd., p. 98.



“Ese vivir conmigo mismo es algo más que consciencia (....) Estar conmigo mismo y juzgar por mí mismo es algo que se articula y actualiza en los procesos de pensamiento”<sup>42</sup>.

“La soledad significa que, “aunque solo, estoy junto con alguien (esto es, yo mismo)...”<sup>43</sup>.

La autora en efecto distingue entre consciencia, que es referida a la dimensión moral del individuo y consciencia que es referida a la parte cognoscitiva del sujeto. En este orden de ideas, podríamos preguntarnos ¿en qué medida la reflexión moral de Arendt desde la perspectiva de la responsabilidad, implica más una relación con sí mismo que con los demás? podríamos partir, en conclusión de una ética que quizá podría llamarse de introspección.

“Pensar y recordar, hemos dicho, es la manera humana de echar raíces, de ocupar el propio lugar en el mundo, al que todos llegamos como extraños. Lo que solemos llamar persona o personalidad....brota efectivamente del enraizamiento que se da en este proceso de pensamiento...Si es un ser pensante, enraizado en sus pensamientos...habrá límites a lo que puede permitirse hacer...el mal extremo, sin límites, sólo es posible allí donde esas raíces autogeneradas...están totalmente ausentes...”<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Ibíd., p. 113.

<sup>43</sup> Ibíd., p. 113.

<sup>44</sup> Ibíd., p. 115.

En este sentido la autora relaciona como aspecto central para pensar la responsabilidad moral, la función del pensamiento y de la memoria. Con todo, podríamos, no obstante, cuestionar a la autora desde la siguiente perspectiva: ¿en qué medida tiene cabida esta relación consigo mismo que es autogenerada por el individuo? Acaso la autora desestima el que esa relación consigo mismo y que es autogenerada, no tenga, en principio que atender los clamores de una sociedad, de una comunidad y la relación con el otro.

La autora continúa señalando que, *“La falta de enraizamiento, la pérdida de la solitud y de creatividad, la pérdida del yo que constituye a la persona, sería el factor que explica la capacidad humana de querer hacer los peores males”*<sup>45</sup>.

Cabe indicar específicamente el papel relevante que la autora le da a un término, solitud, para diferenciarlo de otras perspectivas en las que también puede confluir esa relación del individuo consigo mismo. La solitud es la posibilidad del encuentro con el pensamiento. El espacio en el que el sujeto se interroga, piensa y se responde, no se trata de estar solo o aislado pues estas últimas condiciones no necesariamente conllevan al pensamiento y al diálogo auténtico consigo mismo.

El *pensamiento* en este sentido, se vuelve relevante en tanto permite que, los seres humanos puedan reconocerse en una narración histórica, arraigarse en el mundo y volver a él, al conectarse con las propias acciones y las acciones de los otros. Para Arendt, esta forma de pensar implica la *imparcialidad*, en el sentido de ser capaz de apreciar, el mundo desde el lugar del otro, sin determinaciones previas y sin juicios

---

<sup>45</sup> Ibíd., p. 116.

irrefutables. Se trata de un uso de conciencia, entendiendo inicialmente esta como *“una forma de sentir más allá de la razón...”*<sup>46</sup>.

La autora involucra aquí, la cuestión de los sentimientos, de la toma de decisiones morales, en donde, entre pensamiento y acción media un tercer factor que tiene ya una tradición en filosofía moral, que al menos nos lleva hasta Adam Smith, y que de alguna manera también encontramos en autores como Hume y que, incluso Kant, menciona posteriormente, aunque sin darle mayores desarrollos.

Lo anterior lleva a la autora a considerar lo referente al pensamiento y la acción, igualmente a lo relacionado con la conciencia a tener, inicialmente, *“una forma de sentir más allá de la razón”*<sup>47</sup>, que no obstante, solo estaría relacionada con estar en paz consigo mismo sin que ello implique ningún impulso para actuar. Tal vez podamos preguntarnos si la autora, en últimas, está construyendo la cuestión de la responsabilidad moral con esta paz interior.

Una de las conclusiones a las que llega Arendt es que,

“El problema con los criminales nazis era precisamente que renunciaban voluntariamente a todas sus cualidades personales...Protestaban una y otra vez que nunca habían hecho nada por propia iniciativa...el mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que

---

<sup>46</sup> Ibíd., p. 120.

<sup>47</sup> Ibíd., p. 121.

se niegan a ser personas...Al empeñarse en seguir siendo nadie, demuestran no ser capaces de mantener trato con otros que, buenos, malos o indiferentes, son lo menos personas”<sup>48</sup>.

La indiferencia en relación con la toma de decisiones, juega entonces un lugar central en el análisis que hace Hannah Arendt, ya que por lo que se puede rastrear en sus escritos sobre responsabilidad y juicio, se entiende que, se podría incluso, ser malo o bueno, más un *nadie*; y en relación con el mal, la autora simplemente hace claridad, como se señalaba antes, que así se esté amparado bajo el régimen político, esto no excusa a los miembros de una comunidad.

Otro elemento a tener en cuenta es el de la voluntad, además de la razón y el deseo:

“(...) yo puedo querer lo que no deseo y puedo no querer, resistirme conscientemente, a lo que la razón me dice que es correcto, y en cada acto ese Quiero o No-quiero son los factores decisivos. La voluntad es el árbitro entre la razón y el deseo, y como tal sólo la voluntad es libre...sólo la voluntad es exclusivamente mía”<sup>49</sup>.

La autora concluye que, además de una escisión en el pensamiento que se da en el diálogo consigo mismo, hay una escisión dentro de la voluntad que es una pugna. Tal vez, a manera de ilustración, esta pugna tenga sus raíces en San Pablo cuando habla de un antagonismo entre los deseos de su carne y lo que realmente quiere, su razón.

---

<sup>48</sup> Ibíd., pp. 123 - 124.

<sup>49</sup> Ibíd., p. 125.

La autora se pregunta por lo que está detrás de la voluntad como árbitro entre la razón y los deseos, y descarta la idea que esto sea una especie de atracción gravitatoria hacia la felicidad. Como en cierto sentido lo proponía ya Aristóteles cuando afirmaba que, todos los seres humanos tienden a ser felices. También considera lo referente al placer desde la perspectiva de Nietzsche y resalta lo referente a entender la voluntad como sobreabundancia de potencia e impulso creador. Parece que la autora es más a fin a este tipo de concepciones sobre la voluntad humana.

Hannah Arendt va a introducir el papel del juicio, para lo cual se sirve en algunos momentos de la reflexión de Kant e igualmente de Nietzsche, para resaltar que,

“nuestras decisiones acerca de lo correcto y lo incorrecto dependen de la compañía que elijamos...esa compañía la elegimos pensando en ejemplos de personas difuntas o vivas....De la reticencia o incapacidad para elegir los ejemplos y la compañía de uno, y de la reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio, nacen los verdaderos *skándala*, las auténticas causas de tropiezo que los poderes humanos no pueden eliminar...Ahí radica el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal”<sup>50</sup>.

De esta manera, la autora supera su mirada meramente solipsista de la responsabilidad moral y pasa a considerar también otra dimensión, que es la dimensión de la interacción humana a la hora de formar el propio carácter y aprender a desarrollar el juicio moral. Juicio que, como ya se expresó anteriormente, exige el compromiso continuo, dado el carácter imprevisible de la acción humana, de mirar el mundo y las acciones humanas, desde el propio lugar y desde el lugar de los otros, operación mediada por el lenguaje

---

<sup>50</sup> Ibíd., p. 150.

que hace posible los acuerdos, y exige, también, una decidida participación en el mundo, lo que demanda una conexión con su historia.

Con el propósito de comprender la *acción política y la violencia*, se considera importante dejar interrogado en Arendt, cómo opera esa superabundancia de *potencia* e impulso creador para llegar a un *juicio* sobre las propias acciones y evitar así, la banalidad del mal. Pareciera que la autora sitúa estos mecanismos en una esfera consciente a la que, se supone, el sujeto puede acceder, por el hecho de contar con referentes históricos y por su capacidad de decisión de participación en lo político. Habría que considerar si la sentencia de *la existencia del inconsciente*, en la que se halla inscrito el sentido que, para cada sujeto ha tenido su historicidad, no media en el devenir del sujeto como agente político. Tiene validez entonces, en este camino, aproximarse al sujeto freudiano, al *sujeto del inconsciente*.

## 2. EL SUJETO FREUDIANO

### 2.1 EL SUJETO DEL PLACER Y SU RELACIÓN CON EL PRÓJIMO

El sujeto freudiano es un ser que siempre busca la felicidad. Según Freud, el sujeto está regido por una tendencia o principio de orden psíquico que lo hace dirigirse siempre hacia el placer. Desde esta perspectiva, el placer es entendido como una descarga o liberación de una tensión que el sujeto experimenta. Solo cuando disminuye tal tensión, el organismo se estabiliza, logrando el descanso<sup>51</sup>.

Para Freud, el *principio del placer* no está situado en la misma vía en que los griegos comprendían el placer. Para ellos, estaba asociado al bien y, ante todo, exento de dolor, lo que permite relacionarlo con la ética. Por el contrario, el placer freudiano como descarga energética encaminada a minimizar una tensión en el cuerpo, puede tomar, paradójicamente la vertiente del dolor. Así, todo placer asociado al dolor será entendido, en el psicoanálisis, como *goce*.

Freud distinguirá entonces en el sujeto dos tendencias o instintos: los de vida o sexuales, cuyo propósito es la continua renovación de la vida, y los de muerte, encaminados a la aniquilación como estado último y radical de estabilidad y liberación de tensiones, conduciéndose ambos, de manera sinérgica y antagónica. La identificación de los instintos de muerte va implicar que el principio del placer no siempre gobierna al aparato anímico, de ser así, plantea el autor, tal funcionamiento no

---

<sup>51</sup> FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Ensayo CX. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981. p. 2508.

sólo sería infructuoso sino riesgoso, en tanto, la obstinada tendencia del sujeto a reafirmarse a través del placer, constituiría un desafío a la realidad del mundo exterior, ante la cual el sujeto se presenta vulnerable<sup>52</sup>.

De esta manera, el autor distinguirá otro principio del funcionamiento del aparato psíquico: *El principio de realidad*, inseparable del *principio del placer*. Este nuevo principio defiende la conservación del sujeto mediante su adaptación a las exigencias del entorno y lo obliga a postergar la consecución del placer, aceptando, mientras tanto, una cuota de displacer. Freud señalará, sin embargo que, la tendencia del sujeto hacia el placer no será totalmente dominada por la noción de realidad, sino que, el principio de placer seguirá gobernando el instinto sexual o de vida, al punto de obtener un dominio sobre el principio de realidad, muy a pesar del riesgo que ello implique para el sujeto.

La realidad que ofrece el entorno va a ser enfrentada por la instancia psíquica del Yo en dos sentidos: por un lado registrará los estímulos externos soportables y evadirá los intolerables, acopiará experiencias, se adaptará y acomodará el mundo para su beneficio; y por otro lado, el yo mediará entre fuertes demandas internas de placer y las posibilidades de satisfacción exterior, aplazando su satisfacción hasta encontrar condiciones favorables o, en último caso, eliminándolas.

---

<sup>52</sup> Ibíd., p. 2509.



“El yo persigue el placer y trata de evitar el displacer. Responde con *una señal de angustia* a todo aumento esperado y previsto del displacer, calificándose de peligro el motivo de dicho aumento, ya amenace desde el exterior o desde el interior<sup>53</sup>.”

Desde este punto de vista, la acción humana, sus alcances y límites ubica su sede en el yo, instancia reguladora de la economía pulsional y de las transacciones con la realidad y por ende, con el mundo y los otros. En esta dirección, vale la pena introducir algunas consideraciones de otro autor post freudiano, bastante importante en el desarrollo del pensamiento psicoanalítico, y que puede enriquecer la presente reflexión sobre el sujeto y la relación con los otros desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano. Se trata de Jacques Lacan.

El *goce* en el planteamiento de Lacan no corresponde al *placer*, o, dicho de otra manera, al bien, en el sentido de lo buscado y encontrado o recibido como un don o una entrega del otro. Con ello, Lacan expone una diferencia entre *goce* y *placer*, siendo éste último de naturaleza pulsional y que se satisfará a través de los caminos más cortos, con lo que incluso se pone en riesgo el funcionamiento de la economía psíquica del sujeto, a través de lo cual se prepara además para afrontar las dificultades en su relación con el mundo exterior.

El placer, nombrado por Freud como *Principio de Placer* implica la satisfacción de una necesidad, la necesidad de disminuir la tensión y el displacer y esto puede ocurrir a través de lo que se reclama o recibe del otro como un bien. En este sentido, Lacan

---

<sup>53</sup> FREUD, Sigmund. Compendio del psicoanálisis. Ensayo CXCVI. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981. p. 3380.

aborda el tema del amor al prójimo, por cuanto, todos los intercambios entre los hombres están regidos por el bien, el deseo de hacer el bien y con ello, lo que nos es más cercano, es decir, la acción humana parecería orientarse a hacer el bien, pero esa acción puede ir en contravía del encuentro del sujeto con su deseo. Así, la muerte de Dios y el mandato del amor al prójimo se nos presentan articulados a través de la historia de la humanidad desde la confirmación de la Ley en el Cristianismo.

Retomando las formulaciones de S. Freud, para quien el asunto es catalogado de insuperable e incomprensible. Aclara Lacan, que dicho amor no tiene que ver con la beneficencia, con hacer el bien que los otros nos reclaman o aspiran de nosotros. Ese hacer el bien de tal manera resulta ser una trampa en doble vía, por cuanto quien nos lo pide, seguramente no se lo merece porque comparte con nosotros los malos deseos frente a los otros; mientras el gesto más generoso nuestro, encubre en realidad nuestro egoísmo, y probablemente optemos para ello, por la vía del menor esfuerzo y seguramente prefiguremos sus necesidades a las propias. En realidad no hay nada de verdadero amor en nuestros aparentes gestos amorosos hacia el prójimo y antes sí mucho de engañoso y de alejamiento del goce.

## **2.2 EL SUJETO DE LA IDENTIFICACIÓN**

El sujeto freudiano de la identificación no es un sujeto que pueda considerarse como un ser aislado y autosuficiente. En su vida psíquica están siempre presentes otros sujetos, a través de los cuales, no sólo ha logrado reconocerse como sujeto sino que, le sirven, además, como objetos de satisfacción, de identificación y hasta de confrontación. Por esta razón, Freud planteará que, *“(...) de este modo, la psicología individual es al*

*mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado*<sup>54</sup>.

Desde esta consideración, ubicará las relaciones afectivas más cercanas al sujeto, tales como las sostenidas con los padres, hermanos y seres queridos, como fenómenos sociales, por demás, determinantes en la estructuración psíquica del sujeto. En ello se aprecia una cierta crítica del autor a la psicología social y a otras formas de pensamiento que desdeñan el espacio privado considerando al sujeto sólo en una multitud de personas, unido a ellas por un vínculo en particular pero que, fuera de ese vínculo, tal masa puede resultar extraña para ese sujeto.

Freud se introducirá, por esta vía a la pregunta de por qué un individuo se integra a una colectividad y qué cambios produce en su comportamiento y psiquismo. En respuesta, planteará que el sujeto en grupo vence las prohibiciones inconscientes, suprime, aparentemente, sus características individuales y desaparece su consciencia de responsabilidad. Es un sujeto que requiere sentirse en acuerdo con los otros y no en oposición, ligado o identificado a los otros por medio del vínculo del amor.

Freud expondrá que no es que el sujeto adquiera, en una colectividad, nuevos caracteres sino que esos nuevos caracteres son expresiones del inconsciente individual que oculta “(...) *todo lo malo existente en el alma humana*”. Lo que ocurre, según el autor, es una identificación del alma de la masa con el alma del primitivo. Con eso, se

---

<sup>54</sup> FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del Yo. Ensayo CXII. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.p. 2563.

puede entender que, en la masa desaparece la conciencia de responsabilidad. Para Freud:

“La desaparición en estas circunstancias de la conciencia o del sentimiento de la responsabilidad es un hecho cuya comprensión no nos ofrece dificultad alguna, pues hace ya mucho tiempo hicimos observar que el nódulo de lo que denominamos conciencia moral era “la angustia social”<sup>55</sup>.

Así pues, el sentimiento social se sostiene en la transformación de un sentimiento originalmente hostil en un vínculo positivo, gracias a la identificación, entendida como *“la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona”*. Para Freud, el hombre no busca pertenecer a una colectividad porque lo embargue un instinto gregario o necesidad de agrupación con otros sujetos homogéneos. Es, más bien, un hombre de horda, en la que puede, mediante el lenguaje, unirse a otros semejantes pero en la que un dirigente se hace imprescindible. Se une a los semejantes por vía de la identificación de una actitud común en todos frente al objeto, en este caso, el dirigente.

La masa es como una resurrección de la horda primitiva: en ambas sucede: “la desaparición de la personalidad individual consciente, la orientación de los pensamientos y los sentimientos en un mismo sentido, el predominio de la afectividad y de la vida psíquica inconsciente, la tendencia a la realización inmediata de las intenciones que puedan surgir”<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Ibíd., p. 2566.

<sup>56</sup> Ibíd., p. 2596.

Un sujeto queda unido a la colectividad en dos sentidos: unido a los que considera semejantes y unido al que considera como líder. Lo que los cohesiona, según el autor, es el Eros o libido, que sume al sujeto en una necesidad de sentirse en unión y no en contradicción con los otros, a costa incluso de su libertad. En cuanto al dirigente, éste será para el sujeto, tanto su objeto de identificación en tanto representa lo que él quisiera ser, pero también el objeto que quiere tener.

Tal masa primaria es una reunión de individuos, que han reemplazado su ideal del Yo por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del Yo<sup>57</sup>.

Así, una colectividad implica que ninguno de los “iguales” puede estar por encima de sus semejantes. Freud ubica en esta condición a la justicia social en la que todos deberían acceder a lo mismo. En realidad, según Freud, esto tiene el implícito de una renuncia recíproca de los bienes y el compromiso mutuo de no reclamarlos.

“Esta reivindicación de igualdad es la raíz de la conciencia social y del sentimiento del deber, y se revela también de un modo inesperado en “la angustia de infectar” de los sifilíticos, angustia a cuya inteligencia nos ha llevado el psicoanálisis, mostrándonos que corresponde a la violenta lucha de estos desdichados contra su deseo inconsciente de comunicar a los demás su enfermedad, pues ¿por qué padecer ellos solos la temible infección que tantos goces les prohíbe, mientras que otros se hallan sanos y

---

<sup>57</sup> Ibíd., p. 2592.

participan de todos los placeres? pero también corresponde a la violenta lucha de los desdichados”<sup>58</sup>.

Según el autor, una colectividad organizada, que prometa al sujeto condiciones de estabilidad y definición de sus funciones como sujeto perteneciente a ella, tiende a mantenerse en tanto representa para el sujeto la posibilidad de recuperar el orden interno propio que no ofrecería una multitud sin estructura. Señala, igualmente, la necesidad de los sujetos, a lo largo de la humanidad, de un dirigente o caudillo que les mantenga la ilusión de amarlos a todos por igual y con justicia, un dirigente bastante autosuficiente, *narcisista*, que no requiere de los demás. Considera además, que los gobiernos y organizaciones dominadoras se sostienen en la afinidad de los dominados con la ancestral horda primitiva, en la que el padre primitivo, dominante garantizaba un poder ilimitado correspondiente a la sed de sometimiento y de autoridad de los dominados.

El encantamiento que el poder del dominador obra sobre los sujetos de una colectividad y la identificación que posibilita la formación colectiva son, para Freud, “*residuos hereditarios de la filogénesis de la libido humana*”<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Ibíd., p. 2595.

<sup>59</sup> Ibíd., p. 2609.

## 2.3 EL SUJETO MORAL: DE LO COLECTIVO A LO INDIVIDUAL

Freud sitúa el nacimiento del sujeto moral en su obra *Tótem y tabú*, en la que intenta recrear, de forma hipotética, la manera como se organizaron las primeras hordas primitivas. Para el autor, los procesos vividos en esas organizaciones culturales fueron moldeando al sujeto moral, y quedaron inscritos en la psiquis de cada sujeto, a manera de huella que, una y otra vez, se reactualiza. Tales procesos tienen que ver con la instauración de un tabú y la elevación de un tótem como figura temida y a la vez sagrada y protectora. Antes de revisar, el mito del *tótem y tabú*, descrito por Freud, miremos algunas consideraciones sobre los dos términos.

La importancia del *tabú* en las consideraciones freudianas obedece a las dos significaciones contradictorias que encarna: el referirse a algo sagrado, y la de lo “prohibido” e “impuro”. Parafraseando a Freud, el *tabú* es diferente de las prohibiciones morales porque ellas no provienen de una imposición divina, carecen, en esencia de todo cimiento, sin embargo, el *tabú* gobierna a todos los que lo siguen. Se compone de tres partes: su carácter sagrado, la naturaleza de la prohibición, la santidad o impurificación por el respeto o la violación del mismo, y puede ser natural o adquirido o transmitido, o las dos cosas. Su función es proteger: de los jefes a los débiles, de los muertos o alimentos, de las perturbaciones de momentos importantes de la vida, de la cólera de los dioses, de la influencia de los padres hacia los niños, y proteger incluso, la propiedad de los sujetos”<sup>60</sup>. En cuanto al *tótem* Freud referirá:

---

<sup>60</sup> FREUD, Sigmund. *Tótem y tabú*. Ensayo LXXIV. Tomo II. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981. pp. 1758 – 1759.

“El *tótem* es, por lo general un animal comestible, inofensivo o peligroso y temido, o una planta o fuerza física que se hallan en una relación particular con la totalidad del grupo”<sup>61</sup>.

Después de esta aproximación a los dos conceptos revisemos el mito. Freud va considerar que, en la relación original de los hombres con el *tótem* y *tabú*, el psiquismo avanzó de lo colectivo a lo individual. Sugiere que en la primera horda de hombres existió uno con unas particularidades pronunciadas que lo elevaron por encima de los demás del grupo. Supone que ha debido ser un hombre fuerte, dominante, poseedor de todas las mujeres de la horda con las que engendró la primera multitud, despiadado con los que lo retaban, al punto de expulsarlos de la horda, pero a la vez, fue protector y orientador del grupo. Fue así, temido y admirado, pero muerto a mano de sus congéneres, seguramente los expulsados por él. De allí en adelante, ninguno pudo substituirlo, pues necesariamente, tomando el lugar del muerto y adoptando, por lógica sus mismas cualidades, recibiría prontamente el rechazo y agresividad del grupo. No hubo pues sino la salida de la adopción de un *tótem* que lo representara y la instauración de tabúes que regularan las relaciones entre la *comunidad fraternal totémica*.

“(…) así que tuvieron que conformarse con el que ninguno recibiría esa herencia. Entonces constituyeron la comunidad fraternal totémica cuyos miembros gozaban todos de los mismos derechos y se hallaban sometidos a las prohibiciones totémicas, que debían conservar el recuerdo del crimen e imponer su expiación. Pero este nuevo orden de cosas provocó también el descontento general, del cual surgió una nueva evolución. Poco a poco, los

---

<sup>61</sup> Ibíd., p. 1748.



miembros de la masa fraternal, se aproximaron al restablecimiento del antiguo estado conforme a un nuevo plan. El hombre asumió otra vez la jefatura, pero sólo la de una familia, y acabó con los privilegios del régimen matriarcal, instaurado después de la supresión del padre. A título de compensación, reconoció, quizá, entonces, las divinidades maternas, servidas por sacerdotes que sufrían la castración, para garantía de la madre y conforme al ejemplo dado antes por el padre. Sin embargo, la nueva familia no fue sino una sombra de la antigua, pues siendo muchos los padres quedaba limitada la libertad de cada uno por los derechos de los demás. El descontento provocado por estas privaciones pudo decidir entonces a un individuo a separarse de la masa y asumir el papel del padre”<sup>62</sup>.

Para Freud, el tótem es la representación del padre primitivo matado por los jóvenes hijos expulsados por él, para mantener su poderío sobre las mujeres de la horda; los hijos sienten por el padre identificación y hostilidad, así que al tótem lo veneran por el mecanismo de la identificación, y lo protegen, por efecto de la culpa ante el parricidio y por el amor como compensación a los sentimientos hostiles. En cuanto al tabú resulta ser una prohibición muy antigua, impuesta desde el exterior, por una autoridad, y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. Freud identificará una que permanece en el inconsciente de los sujetos, la tendencia a transgredirla, como si constituyera una verdadera tentación. De otro lado, aquel que obedece el tabú, evidencia una actitud ambivalente frente a él.

Con todo esto, Freud mostrará que el sujeto “civilizado”, se revela como un ser que guarda en su inconsciente al hombre primitivo, a ese hombre dominado por sus

---

<sup>62</sup> FREUD. Op. cit. p. 2604.

instintos, los cuales debe reprimir, por imposición de otro más fuerte que encarna la autoridad. Un sujeto ambivalente en sus sentimientos, un hombre de deseos y de prohibiciones, capaz de grandes alianzas tanto para actos de extrema violencia frente a sus enemigos, soberanos y congéneres, como para el amor y la reconciliación, mediados por el sentimiento de culpa y por la tendencia a la identificación con otros.

Muy a pesar del enorme sustrato inconsciente que gobierna al sujeto freudiano, el autor, no eximirá al sujeto, de las responsabilidades de sus acciones, por el contrario, la máxima freudiana que reza “hacer consciente lo inconsciente” es una máxima moral, frente a la relación del hombre con el mundo, consigo mismo y con los otros. De allí que, a propósito de los sueños como revelación de la disposición inmoral del sujeto que guarda, inconscientemente, al hombre instintivo, Freud escriba:

“El hombre es responsable de sus sueños pecadores en tanto en cuanto los origina indirectamente, y antes de conciliar el reposo tiene, del mismo modo que en el resto de la vigilia, el deber de purificar moralmente su alma<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> FREUD, Sigmund. La interpretación de los sueños. Ensayo XVII. Tomo I. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1981. p. 389.

## **2.4 EL SUJETO ÉTICO Y SU RELACIÓN CON LA VIOLENCIA, GUERRA Y MUERTE**

Como se revisó en otro de los apartes del presente texto, para Freud, el hombre es un sujeto de instintos destinados a satisfacciones elementales, instintos que evolucionan culturalmente, pero que mantienen su carácter primitivo, por lo que no debe extrañar el regreso a ellos. No hay, de manera absoluta, un exterminio del mal. Por el contrario, hay que recordar que tales instintos son de carácter dual y antagónico. Esto hace que, muy a pesar de la cultura, emerjan en el sujeto intensas fuerzas que lo impulsan hacia el placer como hacia la destrucción y muerte.

Los hombres, sin embargo, se extrañan con frecuencia que, males como la guerra persistan a lo largo de la humanidad. Para Freud, la extrañeza que se pueda experimentar frente a la persistencia de la guerra, obedece a una ilusión en los sujetos, de un manejo civilizado de las diferencias y conflictos entre opositores. Pero, por supuesto, resulta delusoria toda expectativa fundada en un hombre consciente, razonable, responsable, pues siempre emergerá en él, el hombre primitivo, el sujeto inconsciente<sup>64</sup>.

Freud señala que la guerra como fenómeno que trajo un notable incremento, y simultaneidad de muertes, permitió experimentar y pensar a los hombres en algo más que el número. Por ejemplo, en todo lo que habían erigido las naciones como acuerdos y mecanismos de relación para evitar las posibilidades de conflicto, tras una

---

<sup>64</sup> FREUD, Sigmund. Consideraciones sobre la guerra y la muerte. Ensayo XCIV. Tomo II. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1981. p. 2104.

racionalidad que le parecía estar dirigida a controlar todo riesgo de agresión entre los pueblos, a evitar las posibilidades de muerte violenta. Pero tales mecanismos fallaron y además permitieron pensar que, tras ello se ocultaba un profundo interés de los gobiernos por poseer el monopolio de la violencia y así de su capacidad de perjuicio. De los hombres, de los pueblos, fue posible comprender que, en sí mismos, no sólo amor y solidaridad existía entre ellos, sino también odio y capacidad de destrucción, aún entre aquellos que se decía amar.

Ante esto, el autor planteará que, a pesar del crecimiento acelerado de las poblaciones incultas y atrasadas sobre las culturas elevadas y con ello el aumento de las descargas agresivas, la cultura hace que los instintos evolucionen, que se fortalezca el intelecto que domina la vida instintiva y que se interioricen las tendencias agresivas. La evolución cultural va modificando el psiquismo constitutivamente, lo que haría suponer que el sujeto, en sus ideales éticos y estéticos construidos durante este proceso, llegue, cada vez más a rechazar lo que experimente como crueldad de la guerra<sup>65</sup>.

De todas maneras, el choque con los acontecimientos históricos permite al sujeto reconocer otras actitudes frente a la muerte. La evidencia de la muerte trastorna una forma tradicional de concebirnos inmortales.

Freud plantea que la actitud de resignación que los sujetos muestran ante la muerte como hecho natural ha sido aparente. En realidad, el hombre, no solo niega en su inconsciente la función de aniquilación de la muerte, sino que experimenta un

---

<sup>65</sup> FREUD, Sigmund. El por qué de la guerra. Ensayo CLXVII. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981. p. 3215.

sentimiento ambivalente ante este suceso: dolor ante la muerte del ser querido, en tanto se había constituido en parte de su *yo*; y placer porque también, ese ser era ajeno y opositor, con él tuvo tensiones y por esto, llegó a desear su muerte. Tales deseos inmorales le generan un fuerte sentimiento de culpa<sup>66</sup>.

Freud expone que, ante la muerte el hombre inventó los espíritus. Ellos encarnaban a los seres capaces de arrebatarse la vida. Por su parte, la descomposición del cuerpo pareció representar la separación del cuerpo y del alma. Así, Las religiones enaltecieron la muerte como una condición de tránsito para una vida mejor y la vida se prolongó, al plantear una vida después. Surgieron además de las teorías del alma, la creencia en la inmortalidad y la raíz de la culpabilidad, sino, también los primeros mandamientos éticos: “No matarás”, ni a los seres amados, ni a extraños, ni al enemigo.

Desde la perspectiva de Jacques Lacan, se acuñan al tema de la muerte, los orígenes del monoteísmo y su relación con la *función del padre*. Por esta vía podemos aproximarnos al tema de la *ley* como prohibición, a la vez que indica lo permitido, la posibilidad de la cultura, y en ella, el devenir del individuo y su vida con otros, en comunidad.

Para Lacan, Moisés, representa al gran hombre que es encargado de comunicar la Ley, la Ley Política, el hombre que encarna el poder, el poder de prohibir y quien también será muerto luego. Moisés viabiliza el primer acuerdo de comunidad después de presentar ante todos, los mandamientos que los protegerán de ellos mismos. Estas prohibiciones representan la prohibición del pecado fundante de la relación con el

---

<sup>66</sup> FREUD. Op. cit. p. 2110.

Padre, aquella que una vez acaecido el asesinato del padre originario y que emerge nuevamente en la muerte de Cristo, deriva en las prohibiciones representadas en los mandamientos.

Regulados los impulsos frente al Padre, su muerte permite la reconciliación con él y el retorno de los sentimientos amorosos. De esta manera, escenificada la tragedia, se abre para la humanidad, paso a la vida posible mediante la instauración de una Ley moral, que hará posible, no sólo la relación con el padre, admitida su naturaleza ambivalente, sino con todos los hombres en general. Ocurrida la muerte del Padre se produce también para los hombres la interdicción del goce al que pretendían acceder al ocasionar su muerte. Ella se fortalece y así nos muestra que sólo mediante la transgresión de la Ley, podremos acceder al goce. (Lacan 1990: 209-211)<sup>67</sup>

En este lugar, es importante avanzar un poco sobre lo que en el psicoanálisis lacaniano, se articula como la ética.

Lacan nos avisa de entrada de la doble implicación de la Ética, como algo particular y a la vez general, colectivo. Es decir, el asunto ético, atañe a la interdicción del sujeto como miembro de una colectividad, así como a una pregunta del sujeto sobre sí mismo. Para el sujeto, la reflexión moral se centra en la relación entre la falta y su malestar – *morbidez* -, es decir, la experiencia moral busca la sanción; pero la ética, no está vinculada con el sentimiento de obligación, está más allá de él. La ética supera el

---

<sup>67</sup>LACAN. Op cit. pp. 209 – 211.

miedo a la sanción, por la cual el sujeto se adhiere a una Ley que se revela, más o menos articulada y coherente. Por ello, se dice que la moral tiene que ver con un ideal de conducta. No obstante, el sentimiento de culpa no es desdeñable y así se ha revelado en la experiencia del análisis, otorgando un lugar al asunto de la moral.

Lacan situará la importancia del deseo en el sujeto ético, al punto que, citando a Freud, señalara el deseo como origen de la moral, en el sentido, de que de su energía surge la instancia que actúa como censura, es decir, surge el *súper yo*. De aquí que, la experiencia moral del sujeto se entienda en correspondencia a la interrogación del sujeto por lo que quiere, por encima, de lo que se le impone como ajeno y reconoce extraño e incluso paradójico y cruel en su malestar, en su enfermedad.

No obstante, para Lacan será necesario acudir a las instancias articuladas en el psicoanálisis como lo simbólico, lo imaginario y lo real, para afirmar que esta articulación de Freud, es la que nos permitirá entender que la ética tiene que ver con la ubicación del sujeto en relación con lo *real* y no la posición del hombre hacia lo *ideal*.

Lacan reconociendo el aporte de Freud, sostendrá la idea de que las motivaciones del sujeto propondrán el devenir del sujeto como un sujeto ético, es decir actuante en su libertad.

## CONCLUSIONES

### HACIA UN DIÁLOGO ENTRE ARENDT Y FREUD

A partir de este trabajo emergen una serie de tópicos sobre los cuales se podría ubicar un diálogo entre las tesis sobre la acción humana y la política, en Hannah Arendt, y la postura del psicoanálisis desde los aportes de Freud, frente a estos mismos asuntos.

En efecto, en una revisión inicial aparecen como comunes a estos autores reflexiones sobre la violencia, el amor al prójimo, el tema del bien y del mal, el de la libertad, entre otros. En los dos, son abordados el tema de la vida buena o de la búsqueda del placer, sin embargo, ambos reconocen el surgimiento de tensiones por el mal, la guerra o la aniquilación total. Esta oposición que parecería ser permanente en la vida de la especie humana, irrumpe en crisis, cuando la tensión entre las dos tendencias, la de la aspiración de conservación, creación y armonía, y la de la destrucción se hace insostenible. Pasemos así, a considerar estos tópicos sobre los que es posible establecer un diálogo entre estos autores.

1. En primer lugar llama la atención la concepción de *sujeto consciente* en Hannah Arendt y el *sujeto inconsciente* del psicoanálisis. El sujeto consciente de Arendt es un sujeto de voluntades, integrado, articulado, con conciencia sobre las voluntades propias y de los otros, un sujeto de las concertaciones posibles en nombre de la preservación del mundo político o del logro de los fines y de la utilización de los medios. Al respecto, el psicoanálisis freudiano reconoce que la manifestación consciente del sujeto que nos llega a través de la expresión del Yo, como sede de la *motilidad*, de la voluntad y de la



manifestación de la vida anímica de un sujeto, no es más que la mascarada, generalmente equilibrada y modelada culturalmente de un sujeto interior, inconsciente, dividido y con asombrosa frecuencia, en contradicción o conflicto. Es decir, las instancias psíquicas que constituyen una forma de organización pugnan cada una por algo que es esencialmente contradictorio: la satisfacción de las pulsiones y las restricciones que no sólo suelen coincidir con la cultura, sino, que muchas veces las rebasan.

Reconociendo esta dimensión inconsciente del individuo, surge la inquietud de si ¿se puede esperar que hombres como Eichmann, o el hombre del común, en el que, al parecer Hannah Arendt, advierte el mayor riesgo de la banalidad del mal, en tanto no es un hombre de *juicio*, en el sentido arendtiano, capaz de actuar como un *alguien* con iniciativas propias y con conciencia de pluralidad, cuando es un sujeto que, en las tópicas freudianas se describe como un hombre que *no sabe que si sabe?*, es decir, ¿se le puede pedir ser responsable de lo que no conoce, de lo que es inconsciente?

Formular la inquietud de este modo, no es más que la expresión, por un lado, de un interés subyacente por dimensionar la solicitud que, desde esta teoría política, se le hace al sujeto del común, de constituirse en sujeto político, y por otro lado, el de señalar la importancia que el psicoanálisis tendría para iluminar la comprensión de las dinámicas psíquicas que implicaría el paso del sujeto individual al sujeto político, aquel que se aspira, sea el agente del juicio y de la responsabilidad política.

2. Por otra parte, encontramos el tema de la *acción* en Arendt, quien hace referencia a la acción consciente, colectiva, la que puede ir en el sentido del bien, de la construcción y mantenimiento del mundo político, de la creación entendida como la capacidad de

iniciativa de cada sujeto para recrear el mundo de las relaciones interpersonales. Nos encontramos de esta manera, con el sentido de lo individual y lo colectivo. Para Arendt la acción surge del actuar juntos, en un espacio en el que se reconoce la pluralidad. Lo individual remite a la esfera privada en donde el sujeto busca responder a sus necesidades básicas y en donde lo caracteriza una potencia para actuar. En la medida en que logra insertarse a través de sus actos y su palabra en el mundo político, es decir, cuando es capaz de mostrarse ante los demás desde su distinción y a la vez de reconocer en los otros, la diversidad, es que resulta posible el accionar colectivo en pro de un bien común.

En este sentido, para Freud no se trata de la acción, sino, de la *pulsión*; es decir, la acción es motivada por la pulsión como un impulso que moviliza al sujeto, pero no necesariamente hacia la creación, en tanto no se trata exclusivamente de pulsiones de vida y conservación; sino, que reconoce la existencia de pulsiones de muerte o destrucción. Incluso, las pulsiones a través de las cuales el Ello, sede del placer, busca afanosamente el logro de la satisfacción inmediata, puede construir una trampa al sujeto mismo, que lo lleve a la destrucción y a la muerte. Por ello, lo que el sujeto quiere, puede ser distante a su deseo y contrario a su conservación como sujeto, aún, cuando el sujeto satisfecho puede creer engañosamente que posee los bienes que le dan felicidad.

La acción o el actuar en el psicoanálisis freudiano, no apuntan precisamente a lo colectivo, entendido desde la perspectiva sociológica, aunque involucre al Otro. Su preocupación y finalidad no es lo colectivo, sino lo individual. El Yo se construye en relación con los otros y por ello los demás resultan imprescindibles como posibilidad de identificación y de la construcción de relaciones objetales. Los otros no son entes

colectivos y políticos como en Arendt, sino una construcción personal que el sujeto elabora para sí mismo y para su propio deseo.

Por lo considerado en este trabajo, y en relación con lo colectivo, parece que Arendt no se detiene a considerar lo referente a las relaciones entre *política y felicidad*. Esta relación es importante desde la perspectiva psicoanalítica. En efecto, Lacan señala que en un análisis, lo que se demanda al psicoanalista es la felicidad y la felicidad deviene en un factor de la política: no podría haber felicidad para un sujeto si los demás no son felices. El sujeto, debido a las tendencias psíquicas, buscará siempre liberar las tensiones que lo agobian, es decir, buscará siempre el placer. Este es entendido como la liberación máxima de tensiones a través de un objeto al cual el sujeto pretende acceder sin ninguna censura. Sin embargo, dada la convivencia con otros sujetos, su placer se verá siempre limitado, gracias a lo cual, muy a pesar del malestar que esto le cause, logrará no sólo su conservación, sino además, su identificación y su construcción como sujeto.

En este sentido, se hace necesario para el individuo, que estos otros con los que se relaciona, sean también felices, es decir, encuentren una vía de satisfacción a su deseo. Esto implica la condición de la aceptación de la ley, lo cual lo convierte en un acto político, ya que se hace posible por medio del acatamiento de las normas, tanto las relaciones con otros, como la conquista parcial del deseo por parte del sujeto. Así, la política se convierte en un espacio posible para el ordenamiento simbólico en la relación entre sujetos. Y es curioso que llegados a este punto, el pensamiento de Lacan tenga cierta afinidad con la reflexión de Arendt en tanto que para esta autora, la política es un espacio de encuentro en donde el lenguaje nos permite una relación donde cada uno puede presentarse como un alguien con un deseo y actuar propios que reflejan un *Quien Soy*.

3. El *bien común*. Podría sugerirse que para Arendt consistirá en el mantenimiento del mundo como espacio en el que los agentes puedan seguir apareciendo mediante sus acciones y discurso, desde los cuales su iniciativa cobra vigencia. En este aspecto, la teoría freudiana entenderá los bienes no necesariamente, ni privilegiadamente, como bienes en el sentido del bien común. Así se puedan registrar coincidencias en las elecciones del sujeto que harían pensar que está apuntando al deseado mundo político arendtiano, estas elecciones en el psicoanálisis, se interpretarían como acciones que responden en el sujeto a necesidades y deseos encaminados a la propia estructuración psíquica o subjetiva. Sin embargo, podría interpretarse que, lo que para Arendt es el *mundo político*, la *cultura* lo es para el pensamiento freudiano. Tanto el *mundo* arendtiano como la *cultura* freudiana, son espacios trascendentales para la aparición del agente político y del sujeto del deseo.

4. Otro aspecto a considerar es el sentido del *bien y del mal*. Para Arendt, el bien es la política, la libertad, el mundo como espacio en el que se puede mediante la acción política, reconocerse en la pluralidad. El mal es la violencia porque aniquila la acción política, la libertad de los agentes de participar con su acción y discurso en el mantenimiento y transformación del mundo. El mal se hace posible ante la falta de juicio y responsabilidad de los hombres que renuncian a ser alguien.

Desde la perspectiva del psicoanálisis, el bien parecería corresponder a los bienes a los cuales puede aspirar de manera consciente el sujeto y que están destinados a satisfacerlo en sus demandas conscientes. Desarrollos posteriores en Jacques Lacan nos sugieren que el bien freudiano contrario al ser favorable sobre el devenir del sujeto como un sujeto en conexión con su deseo, lo constituye en un sujeto ajeno a él, aunque seguramente satisfecho en términos de la cultura. De esta manera, los bienes que

promueve la sociedad pueden encarnar o representar el mal para el sujeto lacaniano, en otras palabras, “El hombre del placer está condenado al fracaso”<sup>68</sup>.

5. La *libertad*. Arendt introduce el tema de la política vinculado al de la libertad como reguladora de las relaciones y de las tensiones. La libertad en sentido político no es elegir entre dos cosas dadas, el bien o el mal, la libertad reside en la acción y en lo político, referido al poder de comenzar algo. No se refiere al libre albedrío o la voluntad. Es el poder iniciar algo que se quiere: *Yo puedo, yo quiero, yo soy*. La libertad es acuñada como la posibilidad de los hombres de relacionarse y participar con los otros en la construcción del mundo a partir de perspectivas plurales. Para Arendt la libertad no es la libertad interna del sujeto, ella la traslada a la esfera política, tampoco la sitúa en el dominio del pensamiento sino de la acción que es donde ocurre la política. Para ella, se debe pensar una libertad más pragmática, enraizada con el mundo de la vida, con el cotidiano vivir, de la cual deriva su existencia y sentido.

La libertad es un atributo de la acción y no tanto un atributo de la voluntad y del pensamiento. En este sentido el valor se convierte en una de las virtudes esenciales para entrar en el campo público y pasar de la preocupación por la vida a la libertad del mundo. Por ello, tal como señala nuestra autora, “*el valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo*”<sup>69</sup>.

Desde el psicoanálisis podríamos pensar el tema de la libertad, desde la salida ética del sujeto y esto implica una subversión, es decir una versión en la que el sujeto sabe lo que el otro quiere de él pero no está necesariamente dispuesto a concederlo en tanto

---

<sup>68</sup> Ibíd, p. 12.

<sup>69</sup> ARENDT. Op. cit. p. 79.

eso implicaría una sujeción al amo y una renuncia a su deseo, es decir a su posibilidad como sujeto. La libertad, aunque regulada, no se encuentra en el mismo registro que introduce Lacan, de la prohibición.

6. *La violencia, la guerra y la muerte.* Arendt sitúa la acción humana manifiesta en procesos de destrucción y de violencia en el contexto global y local, reconociendo en ello la instrumentalización de los hombres, negándoles la posibilidad de ser agentes políticos. Los regímenes totalitaristas usan por ejemplo la violencia para la coacción de los hombres, logrando con ello su masificación en donde es difícil definir un quién, esto es, distinguir al sujeto. Se llega así a la banalidad del mal que consiste en una mirada superficial de las normas y ordenes encaminadas de manera velada a la destrucción del mundo político en tanto que van en contra de la aparición del hombre como un ser político capaz de iniciativa.

Ahora bien, mientras que para Arendt el actuar a favor del mundo político es un asunto del juicio del individuo que se dispone a lo colectivo, en el psicoanálisis las relaciones que se tejen con otros y los fines que ello tiene, obedecen a dinámicas e impulsos inconscientes. Cabe así la pregunta sobre en qué radica para la teoría política de Arendt y para el psicoanálisis, los impulsos que generan la destrucción y la violencia. El cuestionamiento sobre si ciertas acciones violentas del hombre que atentan contra "el hombre como agente" y su construcción del mundo político no serían sino el resultado de una intensa dialéctica psíquica del sujeto que emerge violenta como vía para la liberación de tensiones.

Así, el sentido del mal arendtiano estaría interrogado y entraría en interesante diálogo sobre si sólo sería posible ese "aclamado hombre político de Arendt", en tanto sujeto ético del psicoanálisis. Freud sugerirá motivaciones primarias y anímicas para el surgimiento y actuación de las tensiones y nos introducirá en un registro que escapa al de la voluntad y la conciencia. Además, acuñará el carácter dual de las vertientes instintivas y dejará ver cómo, la dificultad para reconocer ese carácter dual, dificulta la comprensión misma de los actos del sujeto:

“La investigación psicológica –o, más rigurosamente, la psicoanalítica– muestra que la esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental, iguales en todos y tendentes a la satisfacción de ciertas necesidades primitivas. Estos impulsos no son en sí ni buenos ni malos (...) Debe concederse, desde luego, que todos los impulsos que la sociedad prohíbe como malos (...) se encuentran entre tales impulsos primitivos. Estos impulsos primitivos recorren un largo camino evolutivo hasta mostrarse eficientes en el adulto. Son inhibidos, dirigidos hacia otros fines y sectores, se amalgaman entre sí, cambian de objeto y se vuelven en parte contra la propia persona. Ciertos productos de la reacción contra algunos de estos instintos fingen una transformación intrínseca de los mismos, como si el egoísmo se hubiera hecho compasión y la crueldad altruismo”<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> FREUD. Op. cit. p. 2105.

También plantea Freud que la salida por la vía de los instintos de muerte, convertidos en instintos de destrucción se orienta a los objetos y con ello, se pone a salvo la propia vida. Instintos eróticos o instintos de vida y los instintos de muerte se tornan instintos de destrucción dirigidos hacia los objetos de manera que se protege la propia vida.

La muerte inaceptable en general para nosotros, se hace admisible silenciosamente si es para otros o si se desarrolla en fantásticas creaciones en las que podemos no sólo enfrentarla, sino, incluso, superarla. Por su parte, el cristianismo legó a la humanidad creyente, una concepción reparadora, en la que la muerte es un paso obligado a una vida mejor, es en este sentido, el aseguramiento de una prolongación de la vida. Interpretación articulada por la experiencia religiosa que sería luego interrogada por Jacques Lacan, por fundarse en la creencia, que no es un saber que se someta al cuestionamiento y que para él es ambigua.

De esta manera, vemos cómo para S. Freud, guerra y muerte se ligán como expresión y medio de afrontamiento de lo más primario humano y a la vez convocan los mecanismos culturales de sustitución y superación de la muerte. La dualidad y complejidad frente a ella se pone de manifiesto, cuando la rehusamos en tanto propia, la sentimos inimaginable, aunque la aceptamos con dolor y culpa en nuestros seres amados, para quienes de manera primordial, podemos desearla, igual que para todos los que nos son ajenos, y por supuesto, para quienes están en el registro de nuestros enemigos. Finalmente, la aceptación de la propia muerte es despojada del sentimiento de aniquilación total.



Frente a la guerra y el peligro de la aniquilación, nos queda el fortalecimiento del intelecto y con él, la limitación de las tendencias y el desplazamiento de los fines instintivos, los que parecen ser cada vez más interiorizados, con sus respectivas consecuencias. Para Freud y Arendt el asunto de la guerra permite observar de qué manera los individuos se representan y abordan la realidad o la probabilidad de la aniquilación total y qué emerge en ellos ante ella. Lo individual y lo colectivo, lo biológico y lo cultural, permiten incursionar en preguntas sobre la continuidad biológica y humana, que parecen resultar inseparables del tema de la libertad y de la ética, como posibilidad o condición para devenir con otros.

Frente a la guerra y la violencia, para ambos autores pareciera existir una salida esperanzadora: para Freud consistiría en un sujeto más civilizado, “más pacifista”, y para Arendt, un mundo donde el agente político logra ser un Quién, es decir, un ser donde el hacer y el querer no están disociados.

*7. Poder, Política y Violencia.* Para Arendt, los individuos esperarían que el Estado, en tanto representante de un orden superior, no se abrogara el derecho, como un absoluto, de regulación, sino, que la interdicción a la que los somete, sea también su propia interdicción. Un Estado absoluto ejerce una forma de violencia, que igualmente, conduce a la aniquilación de la cual pretendería protegerlos en principio.

El poder, por tanto surge del actuar y hablar juntos en la esfera pública, así que es concebido desde la misma potencia de cada agente para actuar en común con otros y de la derivación de los consecuentes consensos de ese hablar y actuar juntos.

Para H. Arendt, la naturaleza de los procesos humanos es histórica, pero no hace referencia a la historia del individuo y de la memoria que se inscribe en él a través del proceso de construcción subjetiva. Tampoco se vincula al proceso de transformación biológica por la influencia de la cultura. La regulación que se impone a los individuos no tiene que ver con una economía interior en la que se equilibran sus tendencias o pulsiones primordiales. En el planteamiento de Hannah Arendt, la regulación también es histórica, pero se da por la vía del papel de los Estados, los que incluso pueden llegar a la monopolización de la violencia para garantizar la permanencia de los individuos en la vida activa colectiva.

Por su parte, el tema del amor al prójimo no parte de la incertidumbre y la duda frente a lo indescifrable de las tendencias primordiales de los individuos. Al contrario, lo que prevalece es el amor que cimentará la vida colectiva.

El poder del Estado para Freud, a través de sus actitudes ante la guerra, transita y pone de manifiesto nuestros impulsos de muerte. La guerra parecería sustraernos a toda moralidad, lograda con gran esfuerzo, a través de la educación y la cultura. Lo que nos indica que ante ella ceden nuestros ideales más elevados y las diferencias motivadas por la disparidad de necesidades vencen los reparos impuestos por una tradición de regulaciones que los Estados parecen monopolizar por temporadas, a veces, por la vía de la violencia, hasta que la fuerza de su incoherencia hace que los individuos también se revelen ante ellos y caigan en luchas intestinas. Este proceso de connotaciones orgánicas, no puede catalogarse necesariamente como un proceso orgánico, sino de naturaleza histórica y así, las actitudes psíquicas que nos han enseñado frente a la guerra apuntalan nuestra rebelión frente a ella toda vez que contrarían la ética y la estética florecida del quehacer humano.

8. *La responsabilidad.* La responsabilidad personal es una responsabilidad moral en tanto que implica una relación del sujeto consigo mismo a través del pensamiento. Esta relación la logra el sujeto, sólo si le asiste una decidida y genuina voluntad de pensar sus acciones en el mundo, de recordar la historia en la que se ha tejido junto con el mundo, si en esos pensamientos lucha contra las categorías impuestas y se acerca a la posición de los otros sujetos, de forma más desprevenida y con el ánimo de comprender el lugar desde donde los demás actúan, si en esos profundos pensamientos, reconoce las consecuencias de sus actos y de sus omisiones y está dispuesto a encargarse de las consecuencias de ellos y de participar en la construcción del mundo político. Arendt, vislumbra una esperanza para el mundo político, en tanto, al parecer se vislumbra en las audiencias públicas un llamado a que los sujetos se hagan responsables de sus actos inmorales.

A propósito de Eichmann, Arendt llamará la atención sobre el hecho de que somos responsables de nuestros actos, incluso de nuestra falta de juicio. Surge, en este punto, un encuentro interesante con la teoría freudiana, en el momento en que, a su vez Freud, hará responsable al sujeto, de sus actos motivados inconscientemente. Lacan, por su lado, nos pondrá en la dirección de la pregunta por la salida ética del sujeto. Se podrá interpretar, en este sentido, que será posible el devenir en sujeto responsable, en tanto se abra para sí un encuentro con el deseo. Sólo desde esas circunstancias la capacidad de iniciativa pueda revitalizarse posibilitando un encuentro con los otros, con mejores condiciones para la política.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ARENDT, Hannah. La condición humana. Ediciones Paidòs Ibérica, S.A., Barcelona, 1993.

ARENDT, Hannah. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, S.A., Barcelona, 1996.

ARENDT, Hannah. Sobre la violencia. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2005.

ARENDT, Hannah. ¿Qué es la política? Ediciones Paidòs Ibérica, S.A., Barcelona, 2007.

ARENDT, Hannah. Responsabilidad y juicio. Ediciones Paidòs Ibérica, S.A., Barcelona, 2007.

FREUD, Sigmund. La interpretación de los sueños. Ensayo XVII. Tomo I. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

FREUD, Sigmund. Tótem y tabú. Ensayo LXXIV. Tomo II. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.

FREUD, Sigmund. Consideraciones sobre la guerra y la muerte. Ensayo XCIV. Tomo II. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

FREUD, Sigmund. Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. Ensayo XCIV. Tomo II. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.

FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Ensayo CX. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.

FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del Yo. Ensayo CXII. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.

FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. Ensayo CLVIII. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.

FREUD, Sigmund. El por qué de la guerra. Ensayo CLXVII. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.

FREUD, Sigmund. Compendio del psicoanálisis. Ensayo CXCVI. Tomo III. Obras completas. Cuarta edición. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.

LACAN, Jacques. El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1990.